

# 生命倫理と宗教

——「バイオエシックス」の限界——

蔵 田 伸 雄

## 1. 「生命倫理における宗教の機能」を考える上での困難

例えば「バイオエシックス構築における宗教の機能」といった課題に答えることは容易なことではない。たとえこの課題を「生命倫理における宗教の機能」と言い換えたとしても、それでもまだ以下のような問題が残る。まず「生命倫理」という語の意味や、その指示する範囲は必ずしも明確ではない。それはある種の学際的な学問を指す語として理解することもできるし、生命や医療に関するある種の「規範」を意味する語として理解することもできる。また後に述べるように、英語圏の議論で‘bioethics’という語が用いられる場合には、日本語の「生命倫理」という語には必ずしも伴われてはいない、ある特定のニュアンスとともに用いられることが多い。Bioethics という語には合理的で、哲学的、形式的、抽象的で、「世俗的 (secular)」つまり「非宗教的」な「生命倫理」というニュアンスがある。また後に述べるように、「バイオエシスト」とも呼ばれる人々には、「バイオエシックス」のこのような性格に由来する、ある種の特殊なメンタリティが共有されている。それに対して日本語の「生命倫理」という語はもっと広い意味で用いられている。

また「生命倫理における宗教の機能」について考える際には、「宗教」の多様性も無視することはできない。宗教の形態は多様であるため、その機能を普遍的な形でとりだそうとすることにはかなり無理がある。実際キリスト教、仏教、イスラム、ユダヤ教、ヒンズー教、儒教、神道、そして様々な「新宗教」や「新々宗教」に共通する要素を探すことはひどく困難であるし、そもそもこれらをすべて同じ「宗教」の名で語ること自体が無理である<sup>1)</sup>。ましてや、宗教一般と、生命倫理との関わりについて

---

1) 宇都宮輝夫「スピリチュアル・ケアと宗教 — 宗教学の立場から —」『緩和医療学』 7

何らかの主張を述べることは決して容易なことではない。

勿論、生命倫理に関する諸問題について、あるいは終末期医療の現場で諸宗教が果たしている機能について、ある種の社会学的研究を行うことは可能である。例えばホスピスにおいてキリスト教の信仰が終末期の患者に対してどのような影響を与えているのか、あるいは「仏教ホスピス」でのスピリチュアルケアに際して、仏教僧がどのような「仏教的な」ケアを行っているのかを社会学的に、あるいは人類学的に記述することは可能である。あるいは宗教社会学的な観点から、韓国におけるホスピスの普及に際してキリスト教が果たした役割について記述することも可能であろう。またこういった研究の成果をある程度一般的な形で述べることによって、「ホスピスにおいて仏教の果たしうる役割」などについて、何らかの積極的な主張をすることも可能ではあるだろう。

また「生命倫理」に関する問題の一つをとりあげて、その問題に対する各宗教の意見の分析を試みることもできる。例えば人工妊娠中絶、体外受精、安楽死・尊厳死に関する様々な議論に際して、「プロテスタント」や「カトリック」がどのような主張をしたのかを説明することもできる。例えばドゥオーキンの『ライフズ・ドミニオン』などの著作でも、そのような説明はある程度なされている<sup>2)</sup>。あるいはクリントン政権時代のアメリカで活動していたNBAC (National Bioethics Advisory Commission 国家生命倫理諮問委員会) がまとめたクローン問題に関する報告書<sup>3)</sup> では、クローン技術の人間に対する使用に関する、各宗教の立場からの意見がまとめられている。確かにこのような試みも可能ではあるのだが、「生命倫理の諸問題に対する宗教一般の影響」について述べることはまず不可能だと言ってよい。

このように、ある一定の場面で特定の宗教が果たす役割について記述することはできても、「生命倫理」全般における「宗教」一般の機能を語ることはひどく困難（あるいは乱暴）である。本稿の目的は、このような「困難」についてはある程度認めた上で、（生命倫理の特定のスタイルとしての）「哲学的なバイオエシックス」と宗教との関連について瞥見し、「世俗的」かつ原理主義的な生命倫理だけでは不十分な場面があることを指摘することである。

／ vol. 4 no. 1, 2002年, 3-11頁, 3 頁

2) R. Dworkin "Life's Dominion" Vintage Books, 1993 (邦訳 ロナルド・ドゥオーキン著, 水谷秀夫・小島妙子訳『ライフズ・ドミニオン』信山社, 1998)

3) National Bioethics Advisory Commission "Cloning Human Beings", 1997

## 2. バイオエシックスの歴史

先に述べたように、英語で 'bioethics' と言う場合と、日本語で「生命倫理」と言う場合とでは、かなりニュアンスが異なっている。英語の bioethics という語は、日本語の「生命倫理」と同様に「医療倫理や先端医療に関わる学際的な学問」を指すのではあるが、「生命倫理」に関するある特定の学派・スタイルを指す場合も多い。具体的に言うと、バイオエシックスの「本流」であり、「ジョージタウン・バイオエシックス」とも呼ばれているような、ジョージタウン大学のケネディ研究所を中心としたグループ、さらにヘイスティングス・センター（後述）に所属するメンバー、そしてピーター・シンガーを編集主幹とした "Bioethics" という雑誌に投稿する人々を中心とした学問を示すことが多い。一言で言えば「バイオエシックス」とは「哲学的倫理学」にもとづく「生命倫理」のことだと言ってよいだろう。

この「バイオエシックス」の歴史的展開について、簡単に確認しておこう<sup>4)</sup>。1960年代から70年代の初頭にかけて、主に英米で、人工妊娠中絶の法的規制、インフォームド・コンセント、体外受精、胚実験、脳死、安楽死といったテーマが社会的にクロローズアップされ、関連する法的な係争も増加するにつれて、こういった問題の「倫理的」側面について議論する必要性が社会的にも、政策的にも生じてきた。

一方 'bioethics' という語は、1971年にがんの研究者であるポッター (V. Potter) によって生み出されたと言われている<sup>5)</sup>。しかしポッターの考える「バイオエシックス」は人間の健康に対する環境の影響等について学際的に研究することを意図する科学（学問）であった。そのためポッターの提唱した「バイオエシックス」は現在の「バイオエシックス」、つまり医療現場でのジレンマについて検討し、先端医療技術に関する倫理的・社会的・法的評価などを目標とする学際的研究とは内容的にかなり異なるものであった。

一方先にあげたような、「主流派」の「バイオエシックス」は、自律 (autonomy),

4) 「バイオエシックス」の歴史展開について詳しく述べた文献は多いが、ここでは以下の文献をあげておく。

W. T. Reich 'The Word 'Bioethics': The Struggle over its Earliest Meanings' Kennedy Institute of Ethics Journal, vol. 5, No. 1, 1995, pp. 19-34

大林雅之『新しいバイオエシックスに向かってー生命・科学・倫理ー』北樹出版、1993年

香川知晶『生命倫理の誕生』勁草書房、2000年

小松美彦「バイオエシックスの成立とは何であったのか」『アソシエ』No. 9, お茶の水書房、2002年、34-57頁

5) Reich, op. cit.

功利原理、カント的な人格概念等を用いて、哲学的かつ非宗教的な立場から医療問題について考察することをめざすものであった。このような主流派の「バイオエシックス」は、ヘイスティングス・センター（Hastings Center）の設立、ジョージタウン大学ケネディ倫理研究所での『バイオエシックス事典』（The Encyclopedia of Bioethics）の編纂などを経て成立したとされている。まずヘイスティングス・センターは1969年にニューヨークに設立された生命倫理に関する民間研究所である。ヘイスティングス・センターは、1971年以降生命倫理に関する専門誌である『ヘイスティングス・センター・レポート』を刊行しているが、この雑誌は生命倫理に関する諸議論をリードしている。一方ジョージタウン大学では、ヘレガース（Hellegers）を中心に生命倫理に関する「ジョージタウン学派」が形成され、ここには生命倫理に関する研究機関であるケネディ倫理研究所（Kennedy Institute of Ethics）も設立された<sup>6)</sup>。このケネディ倫理研究所から、ライクの編集によって1978年に『バイオエシックス事典』が刊行されている。なお1980年代からはヘア（R. M. Hare）を中心とした、イギリスのオックスフォード大学等の哲学者たちも生命倫理に関する論文をさかんに発表するようになる。1987年にはオーストラリアのピーター・シンガーらを編集主幹とする先述の雑誌“Bioethics”が創刊されたが、ここには主にイギリスの哲学的な生命倫理学者が寄稿することが多かった。なおシンガーは学問的にはヘアに近く、ヘアの「選好功利主義」の立場に立っている。

このような主流派の「バイオエシックス」は、植物状態の人の治療停止・安楽死、脳死状態の人からの臓器移植、人工透析器の使用の優先順位の決定、あるいは体外受精といった、60・70年代から生じてきた、「新しい医療技術に伴う倫理的・社会的問題」に対して哲学的な返答を試みるものであった。一方1960年代の公民権運動や女性解放運動に見られる人権意識の高まりとともに、1960年代以降は「患者の権利」が強く主張されるようになってきた。こういった「患者の権利」と「インフォームド・コンセント」の基礎づけは「バイオエシックス」における主要な問題の一つであった。またアメリカでは人工妊娠中絶の法的規制の是非が、ある種の政治的問題にもなっており、女性の自己決定権や、プライバシー権との関連で議論されたことも見逃せない<sup>7)</sup>。「学問」としての「バイオエシックス」の普及と制度化は、このような社会的

6) Reich, op. cit.; L. Walters 'Religion and the Renaissance of Medical Ethics in the United States: 1965-1975' in Earl E. Shelp, (ed) "Theology and Bioethics" D. Reidel Publishing Company (Philosophy and Medicine 20), 1985, pp. 3-16

7) アメリカにおける人工妊娠中絶の法的規制に関する議論については、以下の文献等に詳しく述べられている。荻野美穂『中絶論争とアメリカ社会』岩波書店、2001

動向と平行していた。「バイオエシックス」は学問的には「ある種の権利に関する哲学的な正当化の試み」であるが、同時に患者の権利運動の政治的正当化という側面もあったのである。そしてそこでは主に哲学的な倫理学が重要な役割を果たしており、宗教は必ずしも重要な役割を果たしてはいなかった。

### 3. バイオエシックスの世俗性

先に挙げたような生命倫理の諸問題について、意見の一致を見ることは容易なことではない。特にアメリカは、宗教を始めとした道徳的・社会的価値観に関して言えば、複数の価値観が併存する多元的な社会である。そのような社会では、人間の生命の価値に関わる諸問題について、意見の一致を見ることは必ずしも容易なことではない。だが生命倫理に関する意見の相違について、「個人の価値観や信条、宗教の相違がある以上、意見の一致を見ることは不可能だ」として、議論を打ち止めにするわけにはいかない。そのようなことをすれば、少なくとも理念的には普遍的原理にもとづく合意を想定している法的・倫理的な議論が不可能になってしまう。そのため特にアメリカでは、「生命倫理」に関する諸問題について議論する際に、倫理的価値や原則をできるだけ哲学的、つまり抽象的・普遍的・原理的な形でとりだして、合理的・普遍妥当的な原則にもとづいて議論する必要が生じたのである。米英において「bioethics—バイオエシックス」が「世俗性」をめざしたのは、議論の客観性、つまり宗教的価値観に対する中立性を確保するためだったのである。例えばバイオエシックスの代表的な研究者の一人であるエンゲルハートがその主著『バイオエシックスの基礎づけ』<sup>8)</sup>で意図していたのは、非宗教的（secular）な生命倫理学を哲学的な基盤の上で展開することであった。エンゲルハートは様々な伝統（特に宗教）や価値観が対立する現代社会（特にアメリカ）において、生命倫理に関する中立的——特に諸宗教に対して中立的——で普遍的な原理を提示することをめざしている。

なお多様な価値観の対立をはらんだ現代社会の中で、普遍的に妥当する生命倫理の諸原理を世俗—非宗教的—哲学的な立場で模索するエンゲルハートの基本姿勢は、ビーチャムとチルドレスにも共有されている。ビーチャムとチルドレスとの共著『生命医学倫理』は、哲学的生命倫理学に関する代表的な教科書とされている<sup>9)</sup>。著者の

8) H. T. Engelhardt, Jr. 1986 "The Foundations of Bioethics" Oxford University Press, 1986  
(邦訳 H・トリストラム・エンゲルハート著 加藤尚武・飯田亘之監訳『バイオエシックスの基礎づけ』朝日出版社, 1989年)

一人のチルドレス自身はキリスト教的な立場から生命倫理に関する議論を展開することが多いにも拘わらず、この書では「世俗的」な立場を貫いている。ビーチャムとチルドレスが採用したのは、基本的な倫理原則 (principle) を用いて生命倫理に関する諸問題や、医療従事者が直面するジレンマを分析して、規範的判断を下すという「原則中心主義」的で「応用倫理学」的な方法である<sup>10)</sup>。なおビーチャムとチルドレスが『生命医学倫理』の中で用いている「原則」とは、「患者の自律性の重視 (respect for autonomy)」「無危害－患者に危害を加えない (nonmaleficence)」「恩恵－患者の利益を増進する (beneficence)」「正義と公平－患者を公平に扱う (justice and equality)」という四つの原則である。これらはカントやアリストテレス、ミル、ロールズといった西洋の伝統的な倫理学者たちが採用した原理を洗練させたものである。

このように「バイオエシックス」において議論が原則主義的・抽象的な内容に傾きがちだったのは、「バイオエシックス」に携わった研究者の多くが「専門的倫理学者」(professional ethicist)、つまり大学の哲学科で「哲学」の専門教育を受け、アカデミックな哲学者として活動していた人々であったことによる。

だが「バイオエシックス」には意図的にスピリチュアルな、あるいは形而上学的な問題を無視ないしは回避しようとする姿勢があった。例えば上記のエンゲルハートの書では、末期患者の治療拒否や安楽死に関しては詳細に議論されているにも拘わらず、死にゆく患者のケアに関する議論は全くない。当然のことながら、そこにはスピリチュアルなケアに関する議論も全くない。ビーチャムとチルドレスの書でも、ターミナルケアにおけるスピリチュアル・ケアの議論の比重は小さい。

また「バイオエシックス」では、宗教的な規範も世俗的な規範に置き換えられた上で理解されることになる。たとえば「バイオエシックス」では隣人愛（あるいは「善きサマリア人」であること）というキリスト教的な価値や、それに基づく行為を命じる規範もある種の理性的な道德原理として、「正義」などの一般的な倫理原則に置き換えられて理解されることになる<sup>11)</sup>。おそらくそれはカトリック、プロテスタント、

9) Beauchamp, T. L. & Childress, J. F. "Principles of Biomedical Ethics (5th ed.)" Oxford: Oxford University Press, 2001 (邦訳 トム・L・ビーチャム／ジェイムス・F・チルドレス著 永安幸正／立木教夫監訳『生命医学倫理』成文堂, 1997 邦訳は原著第三版から)。初版は1979年に出版されたが、版を重ねるたびごとに生命倫理学に関する新しい動向を踏まえて改訂を加えられ、2001年には第5版が出版されている。

10) なおビーチャムとチルドレスがあえて bioethics という語を用いず、biomedical ethics という語を用いるのは、自分たちの立場は「応用倫理学 applied ethics」の立場であることを強調するためだと思われる。

11) J. F. Childress 'Love and Justice in Christian Biomedical Ethics' in Earl E. Shelp (ed) "Theology and Bioethics" pp. 225-244を参照のこと。

ユダヤ教などの特定の宗教にコミットすることによって、バイオエシックスの「中立性」が損なわれることを恐れたためであろう。

#### 4. バイオエシックスと宗教

さて、このような「バイオエシックス」が成立する中で、宗教はどのような機能を果たしたのであろうか。

ここで英米において「バイオエシックス」は、キリスト教的な立場からの主張に対する反論の展開という形で構築されてきたことを確認しておかなければならない。確かに「バイオエシックス」の成立当初は「医の倫理」に関するキリスト教的な立場から、多くの論文が発表されてきた<sup>12)</sup>。だが「バイオエシックス」が構築されるにあたって、宗教（特にキリスト教）的な価値観に基づく発言は、「バイオエシックス」を構成する要素の一つとなったと言うよりも、批判の対象であることが多かった。そのため「バイオエシックス」の一部には、伝統的な宗教的価値観（具体的にはキリスト教的死生観・倫理観）とあえて対決するという姿勢があった。

例えば保守的なキリスト教的（カトリックの、あるいは原理主義的プロテスタントの）倫理観ではあらゆる中絶は反倫理的であり、人工妊娠中絶は法的に規制すべきだとされていた。一方「バイオエシックス」に与する人々は、「パーソン論」等の道具立てを用いて、人工妊娠中絶の法的規制に反対し、人工妊娠中絶の権利を擁護することをめざしていた。また現在では比較的普及した人工生殖技術である体外受精に関しても、それが実現された当初は、それは「神を演じる」ことだとするキリスト教的な立場からの批判が多かった。しかし「バイオエシシスト」たちの多くはそのようなキリスト教の見解を批判し、体外受精技術の使用を擁護することになった。そして「死」に関して言えば、「バイオエシシスト」たちは安楽死や尊厳死を積極的に認める議論を展開することになるが、このような議論には、キリスト教的な「延命至上主義」、つまり「いかなる治療停止にも反対し、一刻でも長く延命を求める立場」に対する批判という側面があった。

そしてこのような状況には現在でもあまり変化はない。「非宗教的—世俗的」な「バイオエシックス」は、その「非宗教性」を強調しようとするあまりに、時として極端な主張を導くことがある。例えば欧米の哲学的な「バイオエシシスト」たちの多

---

12) L. Walters, op. cit. を参照のこと。

くはクローン技術の人への使用を肯定している<sup>13)</sup>。それは「(体細胞核移植クローン技術の人間への応用だけでなく) 胚を用いたES細胞等の研究までも、キリスト教的見地から否定しようとする立場」との対立点を明確にするためである。例えばカトリックは人工妊娠中絶の法的規制に対して肯定的な立場をとることが多い。それは(少なくともカトリックの「公的」立場では) 胎児は受胎の瞬間から魂を持ち、尊厳を持つと考えられているからである。結果としてカトリックの立場にある研究者たちは、今でも胚研究を批判している。だが現在も「哲学的倫理学」に基づく「バイオエシックス」の立場では、そのような立場に対抗することが目的の一つとされているのである。

例えば生物学者のドーキンスは「バイオエシシスト」ではない。しかしクローン技術の人への使用に関する論考を集めた書である『クローンはか非か』に収録されたドーキンスの論文<sup>14)</sup>に現れているメンタリティは、「バイオエシシスト」の基本的なメンタリティと同じものである。ドーキンスの論文は、クローン技術の法的規制を批判するものであるが、これは明らかに「宗教批判」の立場で書かれている。ドーキンスから見れば、クローン技術の法的規制は宗教的偏見にもとづくものでしかないのである。

## 5. 宗教の機能

このように「バイオエシックス」の宗教批判は、本来は人工妊娠中絶を一切否定するような、伝統的価値観を批判し、そのような価値観からの解放を意図していた。だがバイオエシックスのこのような姿勢は、時として過激な主張を導くこともある。確かにわれわれは医療に関わる様々な倫理問題について議論するにあたって、「バイオエシックス」の合理性・科学性、世俗性(非宗教性)つまり宗教的価値観に対する中立性といった姿勢を学ぶ必要がある。だがわれわれの道徳的直観に著しく反するような過激な結論(例えばクローン人間の作成までも認めるような)を導く姿勢までも学ぶ必要はない。

さらに「バイオエシックス」が諸宗教に対して中立的で世俗的な、さらにはそれら

13) Nussbaum, M. C. & Sunstein, C. R (eds.) "Clones and Clones" W. W. Norton & Company, 1998 (邦訳 M・C・ナスバウム, キャス・R・スタイン編 中村桂子, 渡会圭子訳『クローンは、是か非か』産業図書, 1999)

14) リチャード・ドーキンス「クローニング、何が悪い」ナスバウム, サンスタイン編, 上掲書, 42-57頁



に対して批判的な立場をとるとしても、ターミナルケアを始めとした多くの場面で、宗教が何らかの実践的な機能を果たしうることを否定することはできない。例えばシシリー・ソンドースらによるホスピスの提唱と普及に際しても、その動機付けという点で、キリスト教が果たした役割を無視することはできない。またターミナルケアの現場において、宗教が一定の役割を果たしていることも否定できない。例えば臨終を前にした患者が、宗教と信仰とを通じて、自分の死を受け入れることは、決して珍しいことではない<sup>15)</sup>。

一方そのような場面では、「中立的」で「医療に関する規範的判断」を提示する世俗的・哲学的・原則主義的な「応用倫理学」である「バイオエシックス」が有効でない場合が多い。エンゲルハートは以下のように述べている。「哲学的倫理学は、なぜ患者のインフォームド・コンセントを得なければならないのか、あるいはなぜ医療に対する一定レベルのアクセス権を提供しなければならないのか、といったことについては説明を与えてくれる。しかし哲学的倫理学は患者の苦しみ、衰弱、死について深い意味を与えることはできない。」<sup>16)</sup> エンゲルハートは、哲学的倫理学をその方法論とする「バイオエシックス」についても同様のことが言えると考えているが、これは多くの「バイオエシシスト」が認める見解でもあるだろう。

例えば「バイオエシックス」は終末期医療の現場で患者に対応するには何の役にも立たない。そもそも「バイオエシックス」は「人工妊娠中絶の法的規制の是非」といった規範的な判断（それは先に述べたように、ある種の法的・政治的判断でもある）を下すことを目的としているのであり、終末期医療の現場ではそのような規範的判断は必ずしも必要ではない（もっとも治療停止の可否に関する法的判断は必要とされるであろうが）。終末期医療の現場では、医師と患者が死の理不尽さや「運命」に向かい合い、それを合理化するための言葉が必要である。だが先に述べたように、「バイオエシックス」には意図的にスピリチュアルな、あるいは形而上学的な問題を無視しようとする姿勢があった。しかし死にゆく患者とその家族に誠実に向かい合うためには、生と死に意味と目的とを与えるような言葉、自分の人生を統一的に把握するための「物語」(narrative/story)を与える言葉が必要である<sup>17)</sup>。少なくとも宗教的な、あ

15) そのような事例については改めて例をあげるまでもないが、たとえば以下の著作にそのような事例が見られる。柏木哲夫『死を看取る医学』NHK出版、1997年、68頁。

16) Engelhardt, op. cit., p. 83.

17) 生命倫理に対する物語的アプローチの意義について論じた文献としては以下のものがある。坪井雅史「生命倫理学への物語的アプローチについて」(日本医学哲学・倫理学会『医学哲学医学倫理』第18号、2000、pp. 1-11)

るいはスピリチュアルなボキャブラリーはそのような「物語」を与えうる可能性がある。

人の健康にとっては、スピリチュアルな苦痛から自由であることが必要であることは、ある程度認められている（もっともその場合には「スピリチュアル」なものとは何かという問題が生じることになるのだが）<sup>18)</sup>。事実 WHO でも「健康」の定義に「スピリチュアル」な要素を加えることが検討されている<sup>19)</sup>。また QOL 評価に「スピリチュアル」な要素を導入するための試みもなされている<sup>20)</sup>。

だが仏教を始め、日本における諸宗教は、そのようなスピリチュアルな機能を果たしうるのだろうか。そして仏教やその他の宗教は、死を語る言葉を与えることができるのだろうか。葬式仏教とも揶揄され、商業化し、形骸化しつつある日本の仏教界は果たしてどの程度の役割を果たしうるのだろうか。確かにヨーロッパにおけるホスピスの普及にあたって、キリスト教がそこでのスピリチュアルケアのために一定の役割を演じたことは否定できない（これは韓国においてもおそらく同様であろう）。また台湾においてはホスピスの普及にあたって、仏教（具体的には慈済会）が大きな役割を果たしている。だが欧米社会や韓国におけるキリスト教の影響力の大きさ及び、韓国や台湾における仏教の影響の大きさと、日本における仏教の影響力との違いを考えるなら、日本社会において、宗教が終末期医療の現場などで十分な役割を果たすことはあまり期待できない。少なくとも日本で用いられているスピリチュアリティに関する言葉は、必ずしも仏教のそれではないのである<sup>21)</sup>。

## 6. 親しい者の死と自分の死について語るための物語

ここで問題になることは、果たして仏教や諸宗教は親しい者や自分の死について意味を与え、それを理解可能にして、その死を受容することを可能にするような言葉を与えてくれるのだろうか、ということである。ここで先ほど提示した「物語」という概念について確認しておきたい。

「物語」(narrative または story) という概念は、近年の英語圏の哲学界で広く流布

18) この点については宇都宮前掲論文を見よ。

19) それは主にイスラム圏からの要望による。臼田寛・玉城英彦・河野公一「WHO 憲章の健康定義が改正に至らなかった経緯」(『日本公衆衛生雑誌』第47巻第12号, 2000年, 1013-1017頁)

20) 田崎美弥子・松田正巳・中根允文「スピリチュアリティに関する質的調査の試みー健康および QOL の概念のからみの中でー」(『日本医事新報』No. 4036, 2001年, 24-32頁)

21) 田崎他 前掲論文

しているが、この概念は A. マッキンタイア (Alasdair MacIntyre) が、その著書『美徳なき時代』<sup>22)</sup> で提起したものである。マッキンタイアによれば、人生におけるすべての行為や出来事はある「物語的な歴史 (a narrative history)」の一部である。人は一つの歴史、あるいは物語の主体である。人生における大小さまざまな出来事はそれぞれが何らかの「物語」の一部であり、「物語的な歴史」の中でのみ、人生にはある種の統一が可能になる。マッキンタイアは人間を原子論的な個人として捉える西洋近代的な個人主義的人間観を批判し、各人の人生と行為の意味を物語という観点から捉えることによって、生にテロスー目的をとり戻すことを試みている。それは原則主義的な倫理学に対するマッキンタイアの批判と平行している。

このようなマッキンタイアの「物語」概念を借りるならば、私の死も他人の死も何らかの「物語」(narrative/story)の中で、意味と連関とを与えられるということになる。そして自他の死を理解するためには、それが何らかの物語(つまり文脈)の中に定位されなければならない。

自他の死は一つの「物語」あるいは「歴史」の終わりである。私たちは自他の死を、一つの物語的な歴史の終わりとして理解している。自己の死を、そして自己と親しい者の死をある一つの物語のなかに埋め込むことによって、それを受容しようとすることは安らかな死を迎えるために、そして親しい者の死を原因とする人生の危機を乗り越える上で、きわめて重要なことである。自分が死ぬにあたって何をなすべきかということも、自分の人生の物語における自分の役割を通じて見いだされる。死に際して「私は何をなすべきか」という問いは、「自己の死をめぐる物語の中で、私はどのような自分の役割を見つけるか」という問いになるのである<sup>23)</sup>。

確かに人は生まれ、成長し、成人し、独立し、子をもち、子を育て、仕事をやめ、やがて年老いて死ぬ。だがすべての人がこのような人生の諸段階を生き抜いた末に死ぬわけではない。人は常に自分の死期を知ることができるわけでもなく、自分の死のための準備ができるわけでもない。人は自分が予期しないときに死ななければならない

22) MacIntyre, A. "After Virtue" second edition, University of Notre Dame Press, 1984: (邦訳 アラスデア・マッキンタイア著 篠崎栄訳『美徳なき時代』みすず書房, 1993)。なおマッキンタイアの物語概念の意味については、以下の拙稿も参照されたい。蔵田伸雄「研究ノート：マッキンタイアの「物語」概念について～マッキンタイア『美徳なき時代』第15章「諸徳、人生の統一性、伝統の概念」を読む～」(『物語としての思想－東西の思想を物語の観点から読み直す－』平成11年度-平成13年度科学研究費補助金(基盤研究(C)(2))研究成果報告書 課題番号11610042 研究代表者 小川真里子, 2002年, 66-69頁)

23) 例えば終末期において死にゆく人が、自分の死と家族との関わりについてどのように意味づけ、それに対応するのかということについて語った、熊沢健一氏による、実話に基づく美しい物語がある。熊沢健一『告知』マガジンハウス, 1999年。

いことも多い<sup>24)</sup>。

人は自分の死の時期やその死に方を選ぶことができるわけではない。だが人はただ単に与えられた物語の中で自分の役割を「演じて」いるだけではなく、他者との相互行為を通じて、自分の物語をつくっている。人はいわば自分の人生を制作しているのであり、それは死ぬときも同じである。自分ががんで死ぬのか、交通事故で死ぬのかを選ぶことはできない。しかしたとえ同じがんで死ぬとしても、その際にどのような死に方をするのか、それをどのような物語の中に定位させるのかを選ぶことはできる。

確かに自分の死は、自分の人生の「終わり」であり、われわれはそれに向かってつき進んでいる。だが「自分にとっての死」の意味、つまり自分はどのようにして死ぬのかを問うことは、自己の人生に統一を与え、完成させるにはどうすればいいのか、を問うことでもある。

このように自他の死について理解し、それを受容するためには、それをある種の物語の中に定位する必要がある。だがそのような物語は必ずしも仏教によって与えられるものである必要はない<sup>25)</sup>。むしろわれわれに求められているのは、そのような「新たな物語のためのボキャブラリー」を紡いでいくことであろう。

参考文献一覧（本稿執筆にあたり参考にしたもので、注にあげなかったもののみ記す）

- ・宇都宮輝夫『生と死の宗教社会学』ヨルダン社、1989年
- ・尾形敬次「死がもたらす恵み」（『生命倫理』第9号、1998年、58-62頁）
- ・カール・ベッカー編著『生と死のケアを考える』法蔵館、2000年
- ・蔵田伸雄「英語圏のバイオエシックスの中のカント——英語圏の研究動向——」土山秀夫・井上義彦・平田俊博編『カントと生命倫理』晃洋書房、1996年、229-260頁
- ・蔵田伸雄「哲学・倫理学は生命倫理に対してどのような貢献ができるのか」（『哲学論集』第29号、上智哲学会、2001年、9-31頁）
- ・清水哲郎『医療現場に臨む哲学』勁草書房、1997年
- ・鶴若麻理・岡安大仁「スピリチュアルケアに関する欧米文献の動向」（『生命倫理』第12号、2001年、91-96頁）
- ・鶴若麻理・岡安大仁「末期がん患者のスピリチュアル・ニーズについて」（『生命倫理』11号、2000年、58-63頁）
- ・H. T. Engelhardt, Jr. 'Looking For God and Finding the Abyss: Bioethics and Natural Theology'

24) われわれが幼い子どもの死に理不尽なものを感じるのは、物語が未完成のままに終わったことに対してある種の挫折感をいだくからであろう。ドゥオーキン前掲書、138頁。

25) 本稿で繰り返し述べたように、また田崎らの実証的研究の結果が示唆するところから考えても、現在の日本において仏教が十分な機能を果たしうるとは思えない。

in Earl E. Shelp (ed), 1985, pp. 79-91

- W. F. Frankena 'The Potential of Theology for Ethics' in Earl E. Shelp (ed), pp. 49-64
- ピーター・シンガー著 桒則章訳『生と死の倫理』昭和堂, 1998年
- キュブラー・ロス著 鈴木晶訳『死ぬ瞬間』読売新聞社, 1999年